

Nietzsche con Deleuze



Dardo
Scavino

Nietzsche con Deleuze

Dardo Scavino

Perspectivas nietzscheanas
Buenos Aires, año I, nº 1, octubre 1992

Letra e

[71]

Gilles Deleuze publica en 1962 *NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA*, un libro que consuma una de las más polémicas lecturas del filósofo alemán. En 1965 se editará también *NIETZSCHE* una versión reducida del libro precedente. Tanto en uno como en otro texto, la lectura de Deleuze está presidida por cuatro postulados que son otros tantos contrasentidos posibles, aquéllos que para él debemos evitar cuando leemos a Nietzsche: “1º) Sobre la voluntad de poder (creer que la voluntad de poder significa ‘deseo de dominar’ o ‘querer el poder’. 2º) Sobre los fuertes y los débiles (creer que los más ‘poderosos’ en un régimen social, son por ello ‘fuertes’). 3º) Sobre el eterno retorno (creer que se trata de una vieja idea, tomada de los griegos, de los hindúes, de los babilonios...; creer que se trata de un ciclo, o de un retorno de lo Mismo, de un retorno a lo mismo). 4º) Sobre las últimas obras (creer que estas obras son excesivas o que ya están descalificadas por la locura)”¹

Pero para Deleuze no se trata solamente de “leer a” Nietzsche, sino de “escribir con” él: como lo dirá más recientemente el mismo Deleuze, toda la teoría del deseo elaborada por él hacia fines de los ‘60 tendía hacia esa gran identidad que recorrerá toda su obra posterior: Spinoza–Nietzsche. Y esto es tanto más evidente cuando se trata de los dos volúmenes de *CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA* (1972 y 1980), escritos con Félix Guattari. En la estrategia esbozada allí contra el psicoanálisis, habrá que leer “voluntad de poder” cada vez que aparezca la palabra “deseo”.

Así pues, para comprender esta lectura y esta apropiación de los textos nietzscheanos, deberemos partir del primer postulado y extraer de su desarrollo la explicación de los siguientes: ¿por qué la voluntad de poder no se confunde con el ‘deseo de dominar’, con eso que podríamos llamar la ‘ambición de poder’ (*Wille zur Macht*) y, en consecuencia, a qué se refiere Deleuze con su concepto de deseo, la clave radica en saber por qué, en ambos casos, el deseo no tiene **agente** ni **fin**: no es ni interior a un sujeto ni tiende a un objeto, no nace de un dolor ni está determinado por la representación de una satisfacción. Así pues, la crítica de Nietzsche a la ilusión trascendental de un **agente** se explica por su teoría del **goce** y da lugar a la formulación del segundo postulado deleuziano: los “poderosos” de un régimen social no son los “fuertes” en el sentido de Nietzsche. Por otro lado, la crítica a la ilusión trascendental de un fin se explica por su teoría del **uso** o **utilidad** y da lugar a la formulación del tercer postulado deleuziano: el Eterno Retorno no es el retorno de lo Mismo, un simple retorno a lo mismo. Por último, estas tres ilusiones son las [72] que caracterizan al hombre, ser reactivo que el Eterno Retorno rechaza y expulsa en favor del “superhombre” de donde el cuarto postulado deleuziano: la doctrina del “superhombre” no debe ser descalificada como un producto excesivo de la locura.

Pero antes de pasar al desarrollo de estos puntos debemos determinar en qué consiste esa visión reactiva del deseo a la cual Nietzsche opone su voluntad de poder. Para el cura o el tirano el deseo comienza con el dolor o la carencia y termina con la satisfacción, la distensión o el alivio de ese sufrimiento. Desear, para ellos, no es más que huir del displacer. Así hablan de aversión o repugnancia cuando el dolor es

externo, de apetito, cuando el dolor es interno. Y si decimos que lo deseado nos “atrae” será porque **sabemos** —el verbo es clave— que a través de ese objeto podremos huir del displacer: además de un dolor, para que el deseo se suscite, hará falta la **representación** de un objeto que determine la voluntad: un **fin**.

Un panorama desolador de la vida, el que nos ofrecen: un verdadero valle de lágrimas. O una condena, si se le quiere encontrar un sentido. Una reclusión a la materialidad de la carne espesa, a todo lo imperfecto e incompleto: apenas la sombra mutable y efímera de otro mundo verdadero y eterno, pletórico de satisfacción, donde todo es inmovilidad porque ya nada deviene en busca de la perfección. Amor por el mundo estanco de las ideas, por el “más allá del mundo” desde donde puede sopesarse éste, balanza en mano: deseo compulsivo de pasar a mejor vida (Sócrates y Cristo), voluntad de muerte.

Ahora bien, ¿por qué para Deleuze es un contrasentido considerar a la voluntad de poder como “deseo de dominio”? Porque la antigua teoría del deseo como “ambición de poder” se apoya en esta visión reactiva del deseo que Nietzsche se encargó de combatir. En efecto, veamos, por ejemplo, el parágrafo 12 del Tratado segundo de *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*, en donde Nietzsche critica el utilitarismo de su época.

Para el utilitarismo, la evolución y la historia son el esfuerzo de las especies y los hombres para corregir aquel orden mezquino de cosas, para eliminar el displacer, dominando y sometiendo el entorno. En este sentido, el útil sería el medio más eficiente para alcanzar los objetos del deseo. La **génesis** del útil, pues, se explica por la **función**

que se le exige. Cuando el útil es natural se le llama órgano: así la mano sirve para agarrar y la pata para andar, y si el muñón deviene mano o pata no haría más que **adaptarse** morfológicamente a una finalidad exigida por el medio. Cuando el útil es cultural, puede hablarse de un medio técnico (herramienta) o social (institución): el arado sirve para labrar la tierra, el matrimonio para satisfacer la sexualidad, etc.

En síntesis: un útil es lo que usa alguien (agente) para algo (fin). El **sentido** del útil viene dado, pues, por la función que cumple: ¿para qué sirve? Y si el útil **sirve** es porque obedece a alguien más poderoso que él, alguien que desea satisfacer un apetito: el uso, entonces, le brinda un beneficio extra, un plus de goce. De manera que el problema de la utilidad es político antes de ser biológico, técnico o social.

Es fácil, si se quiere, confundir este discurso con el de Nietzsche. Es fácil deducir de esto que la voluntad de poder es el ansia de servirse tiránicamente de las cosas y de los hombres para satisfacer apetencias egoístas. Para Deleuze no habría nada más erróneo. El equívoco proviene, por otra parte, de cierta asimilación del pensamiento de [73] Nietzsche al de personajes “antiplatónicos” como Trasímaco o Glaucón. Para éstos, tal como los imaginaba el propio Platón en *LA REPÚBLICA*, los hombres son movidos por una ambición de goce ilimitado, y no vacilarían en cometer injusticia, en violentar a los otros, en utilizarlos para satisfacer sus apetitos, si no temieran sufrir ellos también esa servidumbre. Los que censuran el ejercicio de la fuerza —agregaría Trasímaco— son unos acabados hipócritas: no son quienes la poseen, sino quienes le temen. La justicia, de esta forma, sería la obra pusilánime de los débiles: en privado, como si fuera un secreto

sucio e inconfesable, ellos no dudarían en esclavizar a sus conciudadanos para sus propios fines, pero en público lo niegan y se muestran virtuosos. Desde Trasímaco y Glaucón, y para muchos teóricos de la política, el Estado no sería más que la gestión ordenada de las coacciones en beneficio del tirano; la política, pues, sería una suerte de poliorcética furtiva: ya sea que el Príncipe haya obtenido el gobierno por conquista o delegación —delegación de los débiles para mantener la seguridad—, la Ley no sería más que la expresión convencional de esa relación de dominio, a la cual no estaría sometido el mismo déspota: él se serviría de todos pero sin servir a nadie, sería el amo del goce absoluto. Y aunque ese lugar esté vacante, el asunto no parece cambiar demasiado.

Desde entonces, claro está, los destinos de la política quedarán unidos a los de la guerra y la economía: el enfrentamiento violento de los hombres para lograr que el adversario sirva a sus intereses. La política como irrupción súbita de las ambiciones del otro, un “tercero” interponiéndose entre los hombres y la naturaleza. Sólo a partir de aquí las instituciones comenzarían a mostrar su rostro amenazante y represivo. Sólo entonces se convertirían en instrumentos terribles y burocráticos del déspota: habrá cambiado el agente, sí, pero no la concepción del deseo.

¿Qué ha sucedido? Habíamos visto cómo para el utilitarismo las instituciones eran medios sociales de satisfacción. De ahí que la cultura y la sociedad, en un primer momento, no sean imaginadas como espacios de limitación o coacción de los apetitos individuales, sino al contrario: como los medios más aptos para que estos apetitos se

desarrollen y satisfagan, de manera variada y rápida (de donde el comercio como solidaridad social o satisfacción recíproca de las necesidades, como ya aparece, incluso, en *LA REPÚBLICA*). Por el contrario, en medio de la naturaleza —caracterizada, entonces, por su rareza o escasez esenciales— el individuo, desposeído de sus herramientas e instituciones, se encuentra desamparado y solo.

Lo político no entraría en esta dualidad hombre–naturaleza: vendría siempre del exterior, bajo la forma de la violencia estatal. Sólo así se explica que las instituciones que nos prometían goces nos deparen malestares: otro usuario que no es el individuo se está sirviendo de ellas y de nosotros, sumándole nuevas insatisfacciones a las naturales nuevas infelicidades a las vividas, como si la política fuera una segunda naturaleza y el vasallaje una cosificación de los sujetos.

Aquí es donde los curas aparecen, diría Nietzsche, y no antes: sólo en este suelo brotará la hierba de la mala conciencia. La renuncia social al goce (sacrificio) debe tener, [74] suponen, algún **sentido**. ¿A quién beneficia? ¿Para qué sirve? Como nos dice Nietzsche: para quien tiene un por qué, no importa el cómo. O como diría Klossowski: a partir de las nociones de sentido o fin, la fuerza constituida se autoriza a dominar.² La renuncia al goce individual y egoísta adquiere la forma de un medio de pago: se está saldando una deuda. O, mejor aún, el malestar o sacrificio social es un medio de inversión para obtener beneficios sociales o religiosos a largo plazo: la renuncia al goce es **fiscal** por dondequiera que se la mire. Pero, ¿qué se paga? ¿el haber pecado alguna vez? Peor que eso: el ser pecador, el vivir **en** el pecado. Es decir, estamos condenados, todos, por ese supuesto deseo privado de conver-

timos en amos del goce esclavizando a los demás o, como diría Lévi-Strauss, por querer engañar la ley del intercambio o de la reciprocidad: ganar sin perder, gozar sin compartir. ¡Pero si es Trasímaco dándole letra al cura! La ambición de poder se paga con servidumbre. Y hasta puede decirse que ambas crecen en el mismo suelo: el del dolor. Por deshacernos de una insatisfacción interna esclavizamos a los otros; por impedir un suplicio externo nos dejamos esclavizar.

El cura conquistará esta curiosa **inversión** (en todos los sentidos de la palabra): más que reprimir el deseo, nos dice que deseamos nuestro dolor. Si para Trasímaco el débil pedía el castigo del fuerte, en tanto éste había cometido injusticia, ahora el fuerte ha interiorizado la culpa y pide su propio castigo, ya que siente latir en su alma esa misma ambición de poder. El cura convierte el cinismo voluptuoso del tirano-usuario en piedad, nuestra servidumbre en fe, el terror en esperanza: “Miren qué piadoso y tierno es Él —dice su sermón—, miren cómo intenta salvamos de ese abyecto pecado de egoísmo, convirtiéndonos en sus siervos. Nuestras vidas son sólo un jirón tenue de Su figura, apenas la bruma evanescente de Su aliento. ¿No es justo, entonces, que ustedes Le paguen con su servidumbre, su sumisión, su dolor, su bello sacrificio?” La obscena ambición de poder condenada en los individuos es bendecida cuando del déspota se trata: su violencia es castigo, su goce es bienaventuranza, con su despotismo Él nos salva de nuestras tentaciones despóticas.

Las tentaciones tiránicas son un pecado político, como lo vio Hobbes. Por el mismo camino del inglés un notable seminarista francés extenderá estos argumentos a nuestra vida inconsciente: de niños

éramos pequeños déspotas —*his majesty the baby*—. Y es que, dadas las imposibilidades de nuestra prematuración, no podíamos conformarnos con apetecer algo: debíamos lograr —a fuerza de berrear como descosidos— que alguien nos reconociera ese apetito, que alguien nos sirviera (mami, por ejemplo). Sin embargo, para que esta sierva abnegada respondiera a nuestros caprichos, debíamos dirigirle nuestra demanda en términos de lenguaje: para ser reconocidos y servidos por ella debíamos reconocer y servir al amo de los valores establecidos (un apetito ya no se sacia con cualquier cosa, sólo con aquello que el amo nos prescribe). El amo repartirá, así, todas las funciones: seríamos funcionarios inconscientes de un Estado simbólico. Seríamos desplazados del lugar del goce por este amo fálico de la cultura: él es el auténtico usuario universal, trascendente, despótico, sólo él goza sin servir, sólo él engaña la ley del intercambio o la reciprocidad. No será extraño, luego, que este amo absoluto del goce sea considerado como un muerto: un antepasado, un bienaventurado.

¿Qué ha cambiado? Absolutamente nada: hemos interiorizado al déspota bajo la [75] forma siniestra de la castración. Peor aún: hemos lavado su figura terrible de todo valor político para remitirlo al cielo puro del significante católico. Hemos investido este significante con una nueva piedad: debemos aceptar la castración, debemos aceptar la deuda, debemos “acceder a lo simbólico” y someternos a la mediación universal del significante; de lo contrario terminaremos como Nabucodonosor: nos volveremos locos a falta de carecer. Como diría Deleuze, ya teníamos suficientes curas para la conciencia, ¡sólo faltaba que una nueva raza de curas se encargara de nuestro inconsciente!

Ahora bien, ¿qué significa para Deleuze **voluntad de poder** si no es la “ambición de poder” a la manera de Trasímaco, Glaucón o el mismo Hobbes? ¿Qué significa un cuerpo gozoso si no es el del agente despótico, sin carencias ni dolores, un “cuerpo lleno”, satisfecho y, por lo mismo, muerto, como presumía Schopenhauer? ¿Por qué el deseo no tiene fines o representaciones que lo determinen, de manera que pueda re-encontrar lo mismo que le falta y que es el origen del *displacer* que lo produce?

En el párrafo de *LA GENEALOGÍA* antes mencionado, Nietzsche determina las condiciones del verdadero desarrollo de una cosa o un órgano: no es un *progressus* hacia una meta o fin, dice, sino el camino hacia un **poder más grande**.³ La voluntad de poder, entonces, no será el deseo de algo que venga a paliar una carencia, en primer lugar porque el deseo no busca autoeliminarse, a la manera hindú (como diría Deleuze, el **buen sentido** supone que todo va de los más diferenciado —tensión— a lo menos diferenciado —distensión). Al contrario, lo que el deseo busca es aumentar su fuerza de existir, su poder de afectar y ser afectado: busca afirmarse a sí mismo y afirmar su diferencia. Y si lo hace “a costa de innumerables poderes más pequeños”⁴ no es porque use a los otros para alcanzar una meta o fin, sino porque se compone con ellos para aumentar su poder de obrar. De ahí que la noción de uso se vea desprovista aquí de todo fin, pero también de cualquier **agente**; opera, si se quiere, como un puro usar: “Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual

entiende y malentiende que todo ser está condicionado por un agente, por un sujeto. Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un **hacer**, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que **fuera dueño** de exteriorizar y, también, de no exteriorizar la fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”.⁵

Es la voluntad quien quiere aumentar su propia fuerza. De manera que el goce ya no consiste en la satisfacción de la carencia o dolencia de alguien, sino en el pasaje de un menor a un mayor poder de obrar, en el aumento voluptuoso de la fuerza de existir.

De donde puede deducirse, para Deleuze, la concepción nietzscheana del Eterno Retorno. En efecto, desde el punto de vista del débil, del deseo reactivo o deseo–carencia, [76] lo que un sujeto quiere sólo lo puede querer una vez: desea porque algo le falta o se le ha ausentado, quiere, pues, que retorne, pero cuando vuelve ya no lo desea más, puesto que no hay deseo sin falta o ausencia. Por el contrario, la voluntad de poder es el deseo de “algo” que no puede más que retornar infinitamente, puesto que cuando más grande es el poder, más desea incrementarse.

De ahí el reproche de Nietzsche a las teorías de la “adaptación”, como modificación reactiva de un organismo en función de las exigencias de un medio. Con la noción de “adaptación”, dice Nietzsche, se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder y esa otra meta-

morfosis de los cuerpos que proviene de la **actividad** del querer, de su manera de apropiarse del medio para aumentar su poder de apropiación.

No es que un organismo necesite o quiera algo. El organismo es un producto de la voluntad de poder. Un organismo no es algo distinto de aquello que “prehende” o introyecta, no difiere de aquello con lo cual se compone (el león, como decía Valéry, está hecho de cordero asimilado). Por eso, Deleuze y Guattari sustituirán la noción de uso proyectivo de los medios por la de un **uso introyectivo** de las fuerzas. Desde este punto de vista, toda apropiación, todo “enseñorearse”, es una gozosa producción de sí en donde el productor y el producto no se distinguen.

Todo obrar de una fuerza es un agenciamiento de otras fuerzas, una asociación con un mundo, en función de lo que es capaz. Como dice Deleuze, esta unidad de la composición y el sentimiento de poder (o el afecto, en el sentido de Spinoza), nunca apareció mejor expuesta que en ese deslumbrante ensayo sobre Walt Whitman con que finalizan las *LECCIONES DE LITERATURA NORTEAMERICANA* de D. H. Lawrence. Su fórmula es sencilla: **sentir con**. Entiéndase bien: no está diciendo “sentir por”, no está hablando de altruismo o compasión. Tampoco de un egoísmo abyecto, ya que la vida ha dejado de ser algo personal. No se trata de una piadosa moralidad de la salvación, sino de una ética de la vida concreta: “El alma —escribe Lawrence— no existe para acumular defensas a su alrededor. No existe para clamar ante un Dios del más allá, buscando salvación. Existe para ir por el camino abierto, a medida que el camino se abre, hacia lo desconocido, acompañando a aquéllos

cuya alma los acerca a ella, sin realizar nada que no sea el viaje, en el largo viaje de la vida hacía lo desconocido, el alma en sus sutiles simpatías realimentándose a sí misma mientras anda”.⁶ Viajar, no peregrinar. Acá no hay Meca, ni fin. Ni siquiera viajero. Sólo un proceso, una autoproducción o, como decía Nietzsche, “un camino hacia un poder más grande”. Como dirán Deleuze y Guattari en 1972, no es que un individuo, el nómada, use el caballo y el arco como meras armas proyectivas de combate, es que el conjunto hombre–caballo–arco forma una mónada nómada como máquina de guerra en las condiciones de la estepa.⁷ El soldado, por ejemplo, forma una pieza con sus armas, y esta unidad, a su vez forma otra pieza con la máquina táctica (línea, columna, falange, etc.). Como lo plantea Clausewitz, no hace falta aniquilar a los hombres (o descomponer sus cuerpos) para vencer al ejército enemigo: con desarmarlo o descomponer la relación que lo caracteriza es suficiente, puesto que se reduce al mínimo su poder de obrar.

Todo dispositivo, toda composición, se conforma de un stock de objetos desterritorializados (desfuncionalizados) y un proceso conjuntivo de re–territorialización. [77] Como dirá Deleuze⁸, si la mano fue primero locomotora y luego prensil, estamos diciendo que la mano como pata desterritorializada se reterritorializa en las ramas. Al mismo tiempo, la mano prensil como locomoción desterritorializada se reterritorializa en elementos “arrancados” o herramientas, con lo cual la herramienta “bastón” es una rama desterritorializada. Por otra parte, si el hombre convierte un objeto en herramienta, la herramienta no dejará de convertir sus movimientos en trabajo, es decir, no cesará de “stockear” su actividad y disciplinar su cuerpo.

El esquema liberal y utilitarista de la herramienta como medio de prolongación y proyección, es visto como la liberación progresiva del hombre de sus condicionamientos naturales, independientemente de las condiciones sociales de ejercicio. Por el contrario, Deleuze y Guattari, siguiendo a Nietzsche, suponen que los instrumentos técnicos no funcionan más que en las condiciones de una maquinaria social o un diagrama social de fuerzas. Así lo ejemplifican: “Las armas hoplitas existen como herramientas desde la vieja antigüedad, pero se vuelven piezas de una máquina, con los hombres que las manejan, en las condiciones de la falange y de la polis griega”.⁹

De esta manera, el poder político ya no aparece bajo la forma ingente del Estado. No se funda en una fuerza exterior a las relaciones del hombre con la naturaleza. Ya no descende como una amenaza terrible de las alturas: prohibición o represión. Es la relación misma que existe entre los cuerpos o las fuerzas agenciadas. El poder está ya ahí en la conjunción del hombre con la herramienta: ni del lado del usuario (agente) ni del útil (medio), sino “entre” los dos.

Ahora bien, todavía nos resta comprender cómo las fuerzas reactivas tienen su origen en la misma voluntad de poder, cómo el deseo-carencia puede provenir de aquello a lo cual se opone: “el concepto antitético de una moral aristocrática y de una moral de *ressentiment*, surgida esta última del no a la primera”.¹⁰ Para Deleuze resolver este enigma significa explicar cómo un cambio en la naturaleza del deseo puede nacer de una simple diferencia cuantitativa en la voluntad de poder.

Aquí, en efecto, es donde la identidad Nietzsche–Spinoza se acentúa más en el discurso deleuziano. Para Spinoza, una afección era el efecto de un cuerpo sobre otro. Una afección era, pues, “buena” cuando el cuerpo afectado se componía con el otro. Resultaba “mala” cuando se descomponía o envenenaba, cuando se destruía la relación que lo caracterizaba, es decir, cuando disminuía su fuerza de existir, de afectar y ser afectado: ya no había gozo, entonces, sino tristeza (virtud de Spinoza: haber sustituido la Moral como forma de los valores trascendentes —el Bien y el Mal del más allá del mundo— [78] por una Ética como tipología de los modos inmanentes de existencia: lo bueno y lo malo como afecciones o relaciones con otro, el gozo y la tristeza como afectos o aumentos y disminuciones en la fuerza de existir).

Así, para Nietzsche, los fuertes no cesan de apropiarse otras fuerzas o componerse con ellas, mientras que los débiles —cuya capacidad de ser afectados disminuye al mismo tiempo que su capacidad correlativa de obrar— no cesan de ser descompuestos por otras fuerzas. Como diría Nietzsche en *EL OCASO DE LOS ÍDOLOS*: “Aquello que no me destruye me hace más fuerte”.¹¹

Sin embargo, todavía hay algo más, algo sin lo cual la dualidad nietzscheana de lo activo y lo reactivo no terminaría de comprenderse: cuando el aumento o disminución del poder (gozo o tristeza) se vuelve hacia las fuerzas de donde procede, el gozo se convierte en amor y la tristeza en odio: el amor y el odio, para Spinoza, eran ya directamente proporcionales a la fuerza de existir o voluntad de poder por la que un cuerpo se veía poseído. En el hombre del resentimiento esta fuerza está totalmente debilitada, reducida a un mínimo y, con ella, su capacidad

de ser afectado. De manera que su odio por la vida será obsesivo, ya que las pasiones tristes y los malos encuentros inundan su existencia. Pero al mismo tiempo no cesará de disfrazar su desprecio, su “odio contra la idea misma del devenir”¹², diciendo que se trata de un “amor” por el más allá, ese otro mundo perfectamente inmóvil e inane, ese cielo de la bienaventuranza o el goce con relación al cual esta vida se ve como esencialmente carente, imperfecta, dolorosa. De esta forma, el deseo–carencia como negación de la voluntad de poder proviene de un debilitamiento de ésta; el amor por el “más allá del mundo” será la manera de **invertir** el odio por lo sensible, por las afecciones de este mundo. “Moraleja: desembarazarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira”¹³, alejarse, por sobre todo, del cuerpo. ¿Y qué puede engendrar este rencor sino una imagen imperfecta de la vida, origen de todo sufrimiento y deseo? En efecto, “carece de sentido hablar de un mundo diverso de éste, suponiendo que no domine en nosotros un mundo de calumnia, de empequeñecimiento, de desconfianza de la vida; si este instinto domina, nosotros nos vengamos de la vida fantaseando **otra vida**, una vida mejor”.¹⁴

De modo que los hombres del resentimiento no cesarán de juzgar la vida, de sopesada en función de ese otro mundo: la vida, dirán, es radicalmente injusta, y es que “a partir de ahora todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, garantizador del futuro, suscita desconfianza”.¹⁵ Se consuma así la más monstruosa transvaloración de todos los valores que afirman la vida: “Para la especie de hombre, una especie sacerdotal, que en el judaísmo y en el cristianismo ansia el poder, la *décadence* no es más que un **medio**: esa especie de hombre tiene un interés vital en poner **enferma** a la huma-

nidad y en volver del revés, en un sentido peligroso para la vida y calumniador del mundo, los conceptos ‘bueno’ y ‘malvado’, ‘verdadero’ y ‘falso’”.¹⁶

En fin, no sólo la voluntad de poder no es el “ansia de poder”: los que “ansían el poder” son precisamente los débiles y no los fuertes de una sociedad, y ese ansia no es más que un interés vital en poner enferma a la humanidad, en volver reactiva la vida, en separar a los cuerpos de su poder de obrar. Y lo logran, como diría Klossowski, a partir [79] de las nociones de sentido o fin. Por eso el Eterno Retorno es selectivo: expulsa o rechaza a los débiles, a quienes desean de acuerdo con un sentido o fin, a quienes convierten el deseo en una demanda, en un deseo puramente adquisitivo y no creador o productor. El Eterno Retorno, pues, implica y produce al superhombre: “El superhombre designa exactamente la recogida de todo lo que puede ser afirmado, la forma superior de todo lo que es, el tipo que representa el Ser selectivo, el retoño y la subjetividad de ese ser”.¹⁷ En el Eterno Retorno no habría más fin o sentido que ese volver infinito, algo que ningún régimen político podría adoptar jamás.

NOTAS

¹ Gilles DELEUZE, *SPINOZA – KANT – NIETZSCHE*, traducción Francisco Monge, Barcelona, Labor, 1974, p. 231.

² Pierre KLOSSOWSKI, “Circulus vitiosus”, en *NIETZSCHE AUJOURD’HUI?*, vol. 1. *INTENSITÉS*, París, Union Générale d’Editions, 1973, p. 93.

³ Friedrich NIETZSCHE, *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 89.

⁴ *IBID.*

⁵ *IBID.*, pp. 51–52. [80]

⁶ D. H. LAWRENCE, *LECCIONES DE LITERATURA NORTEAMERICANA*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, p. 153.

⁷ DELEUZE y GUATTARI, *EL ANTI-EDIPO*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Barral, 1973, p. 396.

⁸ Gilles DELEUZE y Claire PARNET, *DIÁLOGOS*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos, 1980, p. 151.

⁹ *EL ANTI-EDIPO*, p. 397.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *EL ANTICRISTO*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1974, p. 50.

¹¹ F. NIETZSCHE, *EL OCASO DE LOS ÍDOLOS*, trad. Federico Milá, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1991, p. 50.

¹² *IBID.*, p. 22.

¹³ *EL ANTICRISTO*, p. 74.

¹⁴ *EL OCASO DE LOS ÍDOLOS*, p. 26.

¹⁵ *EL ANTICRISTO*, p. 74.

¹⁶ *IBID.*, p. 22.

¹⁷ DELEUZE, *SPINOZA – KANT – NIETZSCHE*, p. 231.